

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

3

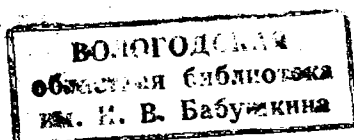
Май — Июнь

1973



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва



И. Мухиддинов

**ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С ЗЕМЛЕДЕЛИЕМ,
У ПАМИРСКИХ ТАДЖИКОВ ВАХАНА И ИШКАШИМА
В XIX — НАЧАЛЕ XX в.**

(МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМУ АТЛАСУ
НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА)

Земледелие наряду со скотоводством на протяжении многих веков являлось важнейшим источником существования ваханцев и ишкашимцев, как и других народностей Западного Памира. С древнейших времен хозяйственная деятельность земледельцев, живущих в высокогорных труднодоступных долинах, отражает специфику очень сложных географических условий. Бессилие древнего горца перед стихийными явлениями природы, нередко уничтожающими плоды его труда, подготовило почву для возникновения магических обрядов и обычаев, связанных с анимистическими верованиями. Они сопровождали выполнение всех сельскохозяйственных работ. Мусульманское духовенство¹, облекая некоторые из этих обрядов в соответствующую религиозную оболочку, использовало их для усиления своего влияния. Большой интерес представляют обряды и обычаи, связанные с патроном земледелия — «Дедом-Земледельцем», с Новым годом — «Навруз», в дни празднования которого отмечали начало первой пахоты, с культами быка и воды. Последний имел особое значение для местных земледельцев, так как по природным условиям земледелие здесь возможно только при искусственном орошении.

В представлении ваханцев и ишкашимцев Дед-Земледелец («Бобои Дехқон») выступает как покровитель земледельцев, создавший все виды земледельческих культур. Наряду с именем «Бобои Дехқон» он часто носит и другое — «Ходжа-Абдулла дехкан» («Хоча Абдуллои дехқон»), употребляемое чаще в Ишкашима². Этот образ — переосмысление библейского праотца Адама, который, будучи соблазнен дьяволом («шайтон»), отведал зерен пшеницы и был за это изгнан из рая («бихишт»).

Аналогичные представления существовали в долине р. Хингоу, в Дарвазе и Каратегине³, а также по всей Средней Азии⁴. Однако в рассказах наших информаторов⁵ судьба Адама после изгнания его из рая складывается иначе, чем по преданиям, распространенным в Дарвазе и Каратегине.

В кишлаке Зунг, в Вахане, нами записана следующая легенда: «Дед-Адам („Бобои Одам“) жил в раю. Он не знал, что пшеницу, дыни и яб-

¹ Памирские таджики (в том числе ваханцы и ишкашимцы) — мусульмане-исмаилиты.

² Полевые записи автора 1969 г. (хранятся у автора).

³ Ср.: М. Р. Рахимов. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период, «Труды АН ТаджССР», т. 43, Сталинабад, 1957, стр. 182 — 183; его же, Сельское хозяйство, в кн.: «Таджики Каратегина и Дарваза», вып. 1, Душанбе, 1966, стр. 114 и сл.

⁴ Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 219 и сл.; В. Н. Басилов, Культ святых в исламе, М., 1970, стр. 12 и сл.

⁵ Информаторы: Мамадгул Нурхаев, 84 г., кишлак Зунг; Хайдар Хаитмамадов, 74 г., кишлак Рын. Полевые записи автора 1969 г.

локи можно есть. В раю зерна пшеницы были очень крупные, величиной с куриное яйцо. Шайтан, увидев Деда-Адама гуляющим в саду, приблизился к нему, сорвал зерно пшеницы, отрезал от него ножом ломтик и начал есть. Адам попросил у шайтана ломтик, чтобы попробовать. Шайтан только и ждал этой минуты. Он дал Адаму ломтик пшеничного зернышка. Когда Адам попробовал, то у него сразу вздулся живот и он осквернил рай. В то же мгновение шайтан исчез из рая. След ножа шайтана до сих пор виден на каждом пшеничном зерне. Дед-Адам девятьсот лет стоял у ворот рая, не зная, что ему делать. После этого бог — „Эмоми замон, Мавло“, т. е. буквально „Имам всего мира“ — Мавло Али, повернувшись к архангелу Гавриилу („Чабраил“) сказал: «Сегодня Дед-Адам должен увидеть лик Бога („Чамоли Хидоро“). После благожелательных слов Мавло Али („нафаси хыш“, буквально — „хорошее дыхание“) прокукарекал золотой петух. Адам это услышал, удивился и сказал: „Эй, Мухамед-Али“. Он повернулся и увидел, что Али сидит рядом с ним. Мавло Али, сказав архангелу Гавриилу: „Ему нужен спутник жизни“, провел в земле углубленную черту („хат мекашад“). Мгновенно из этой черты появилась Ева („Биби Хаво“). Архангел Гавриил посадил ее с правой стороны Адама. Адам, под влиянием пробудившегося чувства, протянул руку к Еве, но, по велению бога, Гавриил воспрепятствовал этому и велел ей встать и потихоньку на цыпочках незаметно удалиться в другой дом, чтобы подготовиться к брачной церемонии. Архангел Гавриил пригласил Израиля и Исафиля в качестве свидетелей. Еву посадили с левой стороны от Адама и прочитали „хутбу“ брака».

По велению бога архангел Гавриил привел из рая волов, овец, принес пахотное орудие «сыпундр», хурму. Он сам провел первую борозду и затем передал все Деду-Адаму, «чтобы он продолжил эту работу».

В этих преданиях бог часто отождествляется с Дедом-Адамом, последний — с патроном земледелия — Дедом-Земледельцем. О. А. Сухарева отметила, что Адам, который по Библии и религиозным преданиям мусульман считался первым земледельцем и патроном земледелия, «под влиянием ислама заменил древнее представление о «Деде-Земледельце», заместителем которого в каждом селении считался самый старый и опытный дехканин, совершавший посвященный патрону земледелия ритуал и проводивший весной первую борозду на полях»⁶. По утверждению М. С. Андреева, у исмаилитов «...должность распорядителя священными обрядами, связанными с земледелием, ... захвачена халифой, исполняющим, таким образом, функции „Деда-Земледельца“ — „Бобо Дехқон“. Этим именем среди таджиков-суннитов называется не только патрон земледелия, но и упомянутые выше существовавшие по разным селениям лица, распорядившиеся земледельческими обрядами и ведшие свое происхождение от патрона земледелия»⁷. Наши материалы подтверждают правильность точки зрения М. С. Андреева. Действительно, в недавнем прошлом в Вахане и Ишкашме не начинали никаких земледельческих работ без уточнения «счастливого дня» для каждого вида работ сайидами («пирами»; «пир» — духовный глава местных исмаилитов) и их помощниками («халифá»).

В лице пира земледельцы почитали не только своего духовного наставника, но и человека, способствующего сохранению урожая всех сельскохозяйственных культур. Они советовались с ним по всем жизненным вопросам, почитали его как потомка бога — Мавло Али.

У таджиков Дарваза, Каратегина, Зеравшана и других мест наиболее авторитетный старый крестьянин, считавшийся потомком патрона земледелия и олицетворявший его, определял «счастливый день» для начала каждой из земледельческих работ. Он должен был первым выйти

⁶ О. А. Сухарева, Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1960, стр. 30.

⁷ М. С. Андреев, Таджики долины Хуф, вып. 2, Сталинабад, 1958, стр. 75.

в поле и провести первую борозду, начать сев и т. п. Только после этого его односельчане могли приступить к соответствующей работе.

В Вахане и Ишкашине функцию патрона земледелия приняло на себя исмаилитское духовенство. Только пир или халифа определял «счастливейший день» и время начала пахоты (проводимой в дни празднования Нового года)⁸ или других земледельческих работ. Сами они наряду с другими односельчанами приходили со своими волами в назначенные день и место для проведения первой борозды и принимали участие в общей трапезе.

Праздник Нового года — Навруз (в Вахане и Ишкашине «Шогунн боор» — «весенний шогун»), приходящийся у народов, исповедующих ислам, на дни весеннего равноденствия (20—22 марта), торжественно отмечался в арабских странах, Турции, Иране, Афганистане, у мусульман Кавказа и Средней Азии (в том числе и в Дарвазе, Каратегине, Припамирье). Новый год издавна был праздником земледельцев, так как именно с него начинался цикл земледельческих работ сельскохозяйственного года. По поверью ваханцев и ишкашимцев, если хорошо и весело провести Навруз, с обильным угощением, то в Новом году жизнь будет «веселой и сытной».

Недели за две до наступления Нового года крестьяне просили халифу определить точное время празднования Навруза и дня первой пахоты, а также положение на небосводе в это время созвездия Скорпиона — «Ситораи Акраб», «Ситораи нахс» («звезда неблагоприятия»). Следует сказать, что упоминая в своих работах о созвездии Скорпиона в связи с празднованием Нового года и началом сельскохозяйственных работ, исследователи не анализируют роль этой «звезды неблагоприятия»⁹.

С созвездием Скорпиона у местного населения связано интересное предание. Верили, что Ситораи Акраб подслушивает разговоры других звезд, ангелов на небе и людей на Земле, сплетничает. Отдыхает оно только в субботние дни, но тогда особенно внимательно следит за тем, кто чем занимается. Из-за его сплетен ссорятся между собой звезды, ангелы и люди, а созвездие Скорпиона радуется. Поэтому в субботу другие звезды на небе и ангелы не передвигаются, чтобы не попасть на глаза Скорпиону. А на Земле в субботу по той же причине не начинали свадебных торжеств, женщины не мыли голову, не кроили одежду и т. п.

С Полярной звездой — «Ситораи Кутб», в противоположность созвездию Скорпиона, связаны хорошие приметы, ибо она, по поверью, является «столбом мира» — «Эмоми замон — Мухаммад-Султон-шоҳ», который управляет всей Вселенной.

По народному представлению, Ситораи Акраб в различное время дня появляется на разных участках небосвода, а когда ее там не видно, считают, что она «в Земле». Это самое неблагоприятное время для начала всяких работ и дел. Поэтому только с появлением этой звезды на небе можно было начинать пахоту, сев, полив и другие работы. При этом, однако, обязаны были соблюдать обычай, по которому, выходя из дома по случаю начала любой земледельческой работы, каждый крестьянин старался идти так, чтобы лицо его не было обращено в сторону звезды Акраб, иначе он мог навлечь несчастье на себя и на своих односельчан. Определение халифом местонахождения звезды Акраб считалось хорошим предзнаменованием, о чем и оповещали всех жителей кишлака.

К Новому году в каждом доме шили новую одежду, красили яйца, готовили солод, пекли лепешки. Интересно отметить, что рано ут-

⁸ И. Мухиддинов, Жатва и связанные с нею обряды в Вахане и Ишкашине (XIX — начало XX в.), «Сов. этнография», 1971, № 5, стр. 123.

⁹ А. А. Бобринской, Горцы, верховья Пянджа, М., 1908, гл. XIII; М. С. Андреев, А. А. Половцев, Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии (Ишкашим и Вахан), «Сб. МАЭ», вып. IX, СПб., 1911, стр. 19—34; А. З. Розенфельд, Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения Советского Бадахшана, «Сов. этнография», 1970, № 3, стр. 114—119.

ром первого дня Нового года в Ишкашимае, в кишлаках Рын и соседнем с ним Наматгуте никого из чужих не пускали в дом и сами не ходили ни к кому из односельчан. В первые два дня Нового года в кишлак не пропускали жителей из соседних кишлаков, даже родственников¹⁰. Для этого в километре от кишлака ставили сторожей, которые направляли путников другой дорогой, в обход кишлака¹¹.

На рассвете первого дня Нового года старший в семье выходил из дома, стараясь, чтобы его лицо не было обращено к звезде Акраб, срывал несколько веток желтой ивы и, возвратясь в дом, засовывал их за балки. Зеленые ветки ивы символизировали пробуждение природы и наступление весны, начало земледельческих работ, а также, по поверью, должны были принести здоровье, успехи, счастье всем членам семьи. Вносимый в дом хлыст для волов считался символом начала пахоты. С восходом солнца старшие мужчины из каждой семьи шли с подарками в дом пира, своего духовного наставника, поздравить его с наступлением Нового года и, сидя за угощением, почти до полудня слушали проповеди пира. Домочадцы не могли выйти из дома до возвращения мужчин, отправившихся к пиру. Если дети или кто-либо из взрослых нарушали этот запрет, то не входили в дом до возвращения мужчин, особенно главы семьи. Считалось, что любой след ноги, кроме следа, принадлежащего главе хозяйства, и особенно женский, мог принести вред урожаю. Если первыми в дом вслед за главой семьи входили мужчины, то это должно было, по народному поверью, способствовать получению хорошего урожая зерновых.

Женщины до возвращения главы семьи и ушедших с ним к пиру мужчин убирали в доме, наносили мукой на стены рисунки, затем совершали омовение и приступали к выпечке хлеба («кумоч», «кумочи шогун»). В некоторых семьях пекли «кумоч» на солоде¹², готовили молочную кашу, густую похлебку («қочй») из молока, воды и муки, мясной суп («шурбо»).

Перед обедом глава семьи выводил из хлева осла, покрывал его спину паласом, иногда сажал на него своих мальчиков (не более трех) и, подведя осла к двери дома, говорил: «Отворите дверь. Я привез счастье Шугнана, привез счастье Бадахшана, привез счастье Ишкашима!». Если в семье был юноша, которого собирались женить, то добавлял: «Я привез невесту для сына». В отворенную дверь въезжали на осле мальчики, глава семьи входил вслед за ними со словами: «Поздравляем с весенним шогуном», хозяйка дома ему отвечала: «Вас также поздравляем» и осыпала мукой плечо хозяина и плечо каждого мальчика, сыпала муку между ушами осла (мука белого цвета и поэтому считалась символом счастья в Новом году).

Глава семьи снимал ребятишек с осла, расстилал палас и садился на него в ожидании угощения. Для осла в нише стены заранее готовили сено и ячмень. Если он начинал сначала есть ячмень, урожай зерновых должен быть хорошим, а если сено, — плохим. Когда осел все съедал, его отводили в хлев.

После этого вся семья вместе с главой принималась за приготовленное угощение. Новогодний кумоч, особенно на солоде, символизировал «сладость жизни», благополучие в наступившем Новом году.

Во второй половине дня начинались массовые народные гулянья, хождение к родственникам и соседям с поздравлениями. Большой популяр-

¹⁰ Наши материалы подтверждают данные М. С. Андреева и А. А. Половцева, см.: М. С. Андреев, А. А. Половцев, Указ. раб., стр. 27—28.

¹¹ Жители других кишлаков, зная этот обычай, существовавший в Рыне и Наматгуте, старались в первые два дня Нового года не ходить в эти кишлаки.

¹² О приготовлении солода см.: М. С. Андреев, А. А. Половцев, Указ. раб., стр. 29; М. Р. Рахимов, Земледелие таджиков бассейна реки Хингоу, стр. 197—198.

ностью пользовались народные спортивные игры: конное поло¹³, козлодрание, скачки на ослах, соревнования по бегу. Многие играли крашеными яйцами «в битки».

Молодые женщины, девушки и девочки качались на качелях, что некоторые исследователи считают обрядовым актом, «имитативно-сексуальным по отношению к божеству плодородия»¹⁴. Возможно, таким же обрядовым действием является и качание на качелях женщин и девушек во время свадебных торжеств. Однако смысл этого обычая забыт, и народ считает качание на качелях простым развлечением. Особое внимание привлекало к себе соревнование в стрельбе во время скачки на лошади в привязанного к колышку козла.

На рассвете второго дня Навруза хозяин дома на полу готовил волю корм из политой водой и посыпанной мукой соломы и вводил вола в дом. Когда вол входил в помещение, ему сыпали муку между рогами, чтобы обеспечить счастливое начало пахоты. Хозяин, поглаживая вола шею и спину, приговаривал: «Поздравляем тебя с весенним шогуном, ты тоже участвуешь в земледельческой работе».

Если в хозяйстве не было вола, то хозяйка дома приводила в дом овцу и совершала тот же обряд посыпания мукой с целью увеличения животных, количества масла, молока и т. п.

Попутно отметим, что если вол во время пребывания в доме испражнялся, то это считалось хорошей приметой. Его помет собирали и хранили длительное время, так как он играл особую роль в некоторых земледельческих обрядах.

Как мы уже отмечали выше, время вывода волов и путь их на поле (кому бы оно ни принадлежало) для первой пахоты указывались пиром или халифой и были известны всем крестьянам. К выводу волов хозяйка дома готовила специальное ритуальное блюдо: молочную кашу или кочи. Хозяин просил кого-либо из мужчин своей семьи помочь ему вывести волов с пахотным орудием незаметно для других, так как встреча с кем-либо предвещала неудачу. Если на дороге кто-нибудь появлялся, его просили удалиться, объясняя, что хозяин собирается на первую пахоту. Каждый из крестьян брал в платок около килограмма семян, в чашу — столько же удобрений, а сверху клал колючки «от сглаза» и отруби, растение для священного курения, сливочное масло. Все, что было в чаше, кроме удобрения, сжигал¹⁵ и шел на поле, где собирались односельчане. Обычно оно было довольно близко к кишлаку. Приближаясь к этому полю, пахарь поздравлял всех присутствующих: «Поздравляю вас с весенним шогуном». Ему отвечали: «Вас тоже поздравляем с весенним шогуном».

В каком-нибудь месте поля, в стороне от людей, оставляли удобрение и золу от священного курения. Часть принесенных с собой семян бросали в землю со словами:

«Успеха в работе,
Успеха в хозяйстве,
Поздравляем с весенним шогуном,
Одно зернышко — тысяча,
Тысяча зернышек — бессчетно;
С теплым дыханием Хайдара-Карор¹⁶,
Шо-Абдулла-Дехкан¹⁷...»

¹³ А. А. Бобринской, Указ. раб., стр. 97, 98; М. С. Андреев, А. А. Половцев, Указ. раб., стр. 34; там же приводится описание различных детских игр, стр. 31—34.

¹⁴ Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 466; В. Н. Басилов, Указ. раб., стр. 16—17.

¹⁵ А. А. Бобринской, Указ. раб., стр. 97.

¹⁶ Хайдар Карор — это и есть Муртузо-Али, имя бога.

¹⁷ Покровитель земледелия, т. е. «Дед-Земледелец».

Затем пришедший или в знак уважения к нему кто-либо из более молодых односельчан, особенно из тех, у кого не было своего рабочего скота, пропахивал на месте разбросанных семян пять-шесть борозд.

Существовал интересный обряд, с помощью которого надеялись определить, будет ли хороший урожай. Отправляясь на первую пахоту, пахарь утаивал горсть семян. Пока волы отдыхали, он должен был успеть бросить ее через световое отверстие в крыше своего дома. Но хозяйка подкарауливала появление мужа, иногда она даже просила детей предупредить ее о приближении к дому отца, так как стремилась первой выбросить через это же отверстие деревянную ложку. Если хозяин успевал первым, то это считалось предзнаменованием хорошего урожая; если же его опережала жена, то это означало, что она получит в новом году больше молока, масла, сыра. Если ложка падала вверх выпуклой частью, то ждали голодного года, если вогнутой — урожайного. Совершив этот обряд, хозяин брал ритуальное блюдо кочи и шел на поле, где собирались все односельчане для общей трапезы.

В кишлаке Вранг (Вахан), как только крестьянин выводил волов в поле, хозяйка дома принималась за приготовление ритуального блюда кочи, которое сама же приносила на поле. Выходя из дома, она старалась остаться незамеченной и, чтобы при случайной встрече ее не узнали, накрывалась с головой шубой, вывернутой овчиной наружу. Придя на поле, она поздравляла всех присутствующих с «весенним шогунем» и, отдав мужу принесенные кочи и лепешки, присоединялась к другим женщинам, сидевшим на земле, не снимая вывернутых наружу мехом шуб. По народному представлению, вывернутая наружу мехом шуба должна была способствовать тому, чтобы всходы на полях были такими же густыми, как мех.

Женщины наравне с мужчинами принимали участие в общей трапезе. После нее читали молитву о всеобщем благополучии, просили хорошего урожая в Новом году.

Помет вола, вводимого в дом перед первой пахотой, сохраняли у входа в дом, на выступе стены. Часть семян, которые хозяин бросал в световое отверстие крыши, высаживали в этот помет и следили за их всходами. Когда они вырастали до 5—8 см, то их пересаживали в поле, чтобы и всходы на поле были такие же густые, как эти, выращенные в доме.

В дни празднования Нового года жарят 2—3 кг семенной пшеницы, чтобы все колосья пшеницы на поле хозяина дома были полными, налитыми, как эти жареные зерна «дзун». Жареные зерна ели не только члены семьи, ими угощали родственников и соседей в своем и других кишлаках. По поверью жареная пшеница «освежает» зрение и мозг.

В один из новогодних дней из бобовых варили в соленой воде «боч». Прежде чем приступить к еде, хозяин дома относил горсть этого вареного гороха в поле, часть его закапывал в землю, а часть приносил обратно. Считалось, что после совершения этого обряда, бобовые вырастут налитыми, полными, как зерна бодж.

Значительный интерес, на наш взгляд, представляет сложившийся, вероятно, в эпоху одомашнивания крупного рогатого скота, культ быка (особенно рабочего скота — волов). Бык, согласно поверью, вышел из рая. Его приручил и стал пользоваться им для пахоты Дед-Земледелец — патрон земледелия. По преданию бык первоначально мог говорить. Только по велению бога он лишился дара речи. Поэтому при совершении ряда новогодних обрядов, связанных с земледелием, и особенно в день первой пахоты хозяева обращались к быкам с небольшой речью, веря, что последние их понимают.

Хозяин всегда почтительно относился к своему быку (волу), не бил его и не ругал даже мысленно, так как по поверью земледелец, без причины обидевший быка (вола), вызывал гнев патрона земледелия — Деда-Земледельца. Особенно ласково обращались с быком (волом) в

день первой пахоты. Во время общей трапезы каждого вола обязательно угощали ритуальным блюдом — куском лепешки, обмазанным кочи. Считалось, что поев вместе с людьми этой ритуальной пищи, вол на том свете в день «Страшного суда» не сможет обвинить своего хозяина в жестокости, в том, что он не дал ему «его (воловьей) доли». Верили, что отведав ритуального угощения, вол будет доволен. Патрон земледелия также будет рад этому и наградит хозяина вола «чистым», хорошим урожаем.

Пережитки когда-то, видимо, более пышного культа быка (вола) можно видеть в том, что его приносили в жертву при различных обстоятельствах: если крестьянин находился при смерти, то его близкие (брат, сын, жена) во время молитвы обещали принести бычка или вола в жертву или живым «подарить богу», и этим сделать подарок пиру, которого верующие исмаилиты считали непосредственным наместником бога, «искупителем грехов своих мюридов». Приносили быка (вола) в жертву и при ремонте головных сооружений каналов и водохранилищ, что, по народному представлению, должно было обеспечить необходимое количество воды на весь вегетационный период. Угощая вола ритуальным блюдом в день первой пахоты, старались снискать расположение патрона земледелия и получить в награду хороший урожай. В этом обряде также можно видеть проявление тесной связи культа Деда-Земледельца с культом быка (вола).

Все сельскохозяйственные работы, как мы уже отметили выше, начинались с наступлением Нового года. На второй или третий, заранее определенный, «счастливый» день и час Нового года крестьянин приступал к ритуальной получасовой чистке арыка возле своего дома, чтобы обеспечить «успешную и благополучную» ирригационную работу в дальнейшем.

В назначенное время в день начала ирригационных работ, особенно строительства магистральных каналов и головных сооружений, устраивалась всеобщая ритуальная трапеза в честь воды. Культ воды в Вахане и Ишкашме (как и в других районах Западного Памира и сопредельных стран) проявлялся во многих обрядах и в особо почтительном к ней отношении населения. Вода считалась священной, верили, что она очищает человека от грязи, греха, без нее не может существовать Вселенная.

Горячие минеральные источники у кишлаков Зунг, Ширгин, Вранг, Ямг (Вахан), Даршай, Сист, Гармчашма (Горон) почитались за их целебные свойства. По преданиям их создал бог для человека. Если кто-либо возле них согрешит с женщиной или приблизится к такому источнику грязным, то невидимая таинственная сила воды накажет этого человека, принесет вред не только ему, его хозяйству, но и его односельчанам. Возле этих священных источников устраивали часто жертвоприношения, молясь и прося помощи, защиты от различных бедствий, например, во время эпидемий. Водой клялись так же, как и именем бога.

Возникновение некоторых источников непосредственно связывают с именем определенного святого¹⁸, который, совершив чудо, вызвал появление воды.

Попутно отметим, что в Дарвазе считают возникновение истоков Пянджа делом рук святого Ходжа-Хизра, втыкавшего свой посох в пяти местах, из которых забили пять родников; слияние их дало начало Пянджу. Отсюда и само название реки «оби Панч», т. е. «вода пяти».

Распространены здесь интересные магические обряды, призванные увеличить площадь ледников в горах. Об этом писали еще М. С. Андреев

¹⁸ Местное население называет их «эшон», т. е. «ишан» (видное духовное лицо) или «девана» (буквально — юродивый; в данном случае имели в виду человека, преданного целиком богу).

и А. А. Половцев¹⁹. Совершая обряд, бросали в снег куски железа, так как по поверью оно вызывает похолодание, снег не будет ежегодно таять и через несколько лет превратится в толстый слой льда, а мощный ледник будет долгие годы бесперебойно снабжать население водой в жаркое время последующих лет. Поэтому крестьяне собирали обломки от старых железных предметов на дороге, полях, а затем в корзинах уносили их в горы, высоко над кишлаком, и выбрасывали в снег, а поверх него набрасывали конский навоз, чтобы предохранить снег от быстрого таяния. В кишлаке Зунг с этой целью с гор левого берега Пянджа приносили большие куски льда в заплечных корзинах или привозили на осликах²⁰.

Издавна существовало поверье, что для обеспечения постоянного притока воды в канал нужно перед началом сооружения ложа канала совершить жертвоприношение. В Ишкашме²¹ нам рассказали легенду: «После правления Қахқаха²² (царя кафиров-сияхпушей) стали править Ваханом эмиры — „миры“. Во время их правления при сооружении ложа каналов, чтобы оно не сорвалось вниз и чтобы вода текла по нему в поливной сезон бесперебойно, закапывали в ложе канала живую собаку».

Ежегодно весной при чистке каналов и головных сооружений односельчане приносили в жертву овцу или быка. Если оросительные каналы брали начало из священных источников, то возле них жгли курения, резали приносимый в жертву скот и устраивали общественную трапезу для всех общинников и обязательно приглашали к трапезе всех случайных прохожих. В кишлаке Рын головная часть канала начиналась в ущелье Харавык, где находилось священное место — мазар. Перед началом очистки оросительных каналов все мужчины-общинники в складчину устраивали общественное угощение. От каждого хозяйства собирали по килограмму муки и по полкило масла. Забрав с собой лопаты, они шли к мазару и там совершали окуривание. Двое мужчин собирали у всех принесенные муку и масло и пекли толстые ритуальные лепешки кумоч. Горячие лепешки крошили в растительное масло и, помолившись, в надежде на обилие воды, угощались.

Каждый из присутствующих брал по кусочку такой лепешки и уносил его домой «на счастье», веря, что он принесет обильный урожай. В кишлаке Внукут около мазара «чилмырид» — «сорок мюридов» возле дороги у реки Пяндж ежегодно приносили в жертву козу или барана. В кишлаке Вранг совершали жертвоприношение и общественную трапезу у мазара святого Шо-Абдулло Ансори (некоторые старики говорят, что здесь останавливался пир, проповедник исмаилизма Шо-Носир-Хисроу), расположенного в самом начале магистрального канала. Возле мазара варили угощение из мяса жертвенной скотины. Односельчане приносили с собой лепешки. Обычно в обеденное время приступали к общественной трапезе. Читали молитву, испрашивая обилие воды, хороший урожай, счастья всем.

Существовал интересный обряд, который совершали, если весной вода в каналах не появлялась в обычный срок.

¹⁹ М. С. Андреев, А. А. Половцев, Указ. раб., стр. 26; ср.: М. Андреев, По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля), «Этнография», 1927, № 1—2, стр. 324.

²⁰ По преданию жители кишлака Хандут, Емит (Афганский Бадахшан), действуя таким способом, в целях защиты от вражеских набегов сумели в течение нескольких лет перекрыть толстым слоем льда (который не тает даже летом) перевал на пути в Читрал.

²¹ Информаторы: Хайдар Хантмамадов, 74 г., Джалол Хабибов, 57 л., кишлак Рын.

²² А. А. Бобринской, Указ. раб., стр. 16—17; М. С. Андреев, А. А. Половцев, Указ. раб., стр. 3.

Каждое хозяйство в таком случае выделяло часть зерна, которое шло кому-либо из крестьян в обмен на овцу для жертвоприношения. Утром в пятницу эту овцу резали у мазара и варили мясной суп. От каждого хозяйства приносили лепешки для общей трапезы, на которую собирались все односельчане обоего поля (в том числе и дети). Халифа читал молитву, прося бога дать воды в изобилии. За чтение молитвы он получал грудинку, голову и шкуру жертвенного животного.

Если же воды, несмотря на жертвоприношение, все же было недостаточно, то прибегали к магическому обряду вызывания дождя, широко распространенному в различных вариантах у народов Передней и Средней Азии²³. В Вахане и Ишкашиме знавшие этот обряд крестьяне тайком от других вынимали из старой могилы череп и клали его на дно речки в укромном месте, чтобы не заметили односельчане. Считалось, что совершение этого обряда способно вызвать дождь. Если все же дождя не было, а начинал дуть сильный ветер (называемый здесь «афганцем», так как он дует со стороны Афганистана, неся пыль и пригоняя тучи без дождя), то для прекращения этого ветра череп незаметно снова зарывали в могилу.

До недавнего времени в Вахане и Ишкашиме, если увеличивалось количество воды в Пяндже и в связи с этим усиливался шум текущей воды, особенно ночью, жители говорили, что вода (т. е. река) требует жертвоприношения²⁴. Чтобы кто-либо из людей не оказался случайно «жертвой» воды (например, при переправе или во время купания), то в Пяндж для его «усмирения» бросали собаку или курицу, предварительно привязав к их лапам тяжелый камень.

С водой связано много интересных представлений. Например, в кишлаке Вранг (Вахан) существовало поверье о воде мужского рода «на-роб» (буквально «нар» — самец, «об» — вода) и женского рода «мода-об» (буквально «мода» — самка, «об» — вода). Во Вранге из двух ущельй идет вода в оросительные каналы. Из одного ущелья — течет вода «мужского рода» и по берегам тех арыков, где она течет, растет густая высокая трава. Вода из другого ущелья — «женского рода» и травы вокруг очень мало, она низкая.

Разделение воды на «мужскую» и женскую, так же как и разделение времен года²⁵ на «мужские» («зин» — зима, «тир-мо» — осень) и «женские» («баҳор» — весна, «тобистон» — лето), связанное с древними аграрными культами и культом плодородия, в изолированных горных долинах Западного Памира сохранилось вплоть до наших дней.

У ваханцев, ишкашимцев и горонцев, у таджиков Калаи-Хумба был свой патрон, покровитель воды Пянджа — «Пир-Фавос». Перед купанием или переправой тот, кто входил в воду по поверью должен был произнести имя Фавоса, чтобы он помог ему держаться на воде, не дал утонуть.

У таджиков Калаи-Хумба покровителя Пянджа называли «Пири дарье Фиёс». Хорошие пловцы один раз в год устраивали «угощение» в честь покровителя воды.

Рассмотренные нами обряды и обычаи, связанные с земледелием у ваханцев и ишкашимцев, свидетельствуют об этногенетических и давних исторических связях их с другими припамирскими народностями,

²³ К. А. Богомолова, Следы древнего культа воды у таджиков, «Известия Отделения общественных наук Тадж. ССР», 1952, № 2, стр. 117—118; М. Р. Рахимов, Земледелие таджиков бассейна реки Хингоу, стр. 209—211; его же, Сельское хозяйство, стр. 125—127; К. В. Оде-Васильева, Обычаи, связанные с засухой, у палестинских арабов, «Сов. этнография», 1936, № 1, стр. 129—131.

²⁴ Иными словами, «требует крови». См., например, о жертвоприношениях Амударье: Г. П. Снесарев, По следам Анахиты, «Сов. этнография», 1971, № 4, стр. 160.

²⁵ М. С. Андреев, По Таджикистану, Отчет по экспедиции 1925 г., Ташкент, 1927, стр. 77.

таджиками Дарваза, Каратегина и остальных местностей Таджикистана, а также с другими исконными сельскохозяйственными народами Афганского Бадахшана и Пригиндукушья.

Это ярко прослеживается в пережитках некоторых аграрных культов, особенно в почитании патрона земледелия, т. е. «Деда-Земледедца»²⁶. Многие обряды носили «общественный характер», т. е. в отправлении обрядов участвовали все члены кишлачной общины. С. А. Токарев считает, что каждая форма общественной жизни порождает «адекватную ей форму религии: патриархально-родовой строй — культ родовых и семейных предков; племенной строй — культ племенного бога; сельская община — аграрные (сельскохозяйственные) культы»²⁷. Он подчеркивает, что «хотя сельская община в её развитом виде исторически приурочивается к рубежу между доклассовым и классовым обществом, но корни ее, как корни земледельческого хозяйства, уходят в гораздо более далекую древность..., поэтому и зачатки аграрных культов мы имеем основание искать в этой более отдаленной эпохе — у примитивных земледельцев. Там мы их и находим»²⁸.

При анализе этих культов следует учитывать то обстоятельство, что ислам в идеологических целях облек в мусульманскую оболочку «представления, связанные с одухотворением сил и явлений природы»²⁹. Это отчетливо проявляется, как мы уже отметили выше, в том, что у ваханцев и ишкашимцев, как и у остальных припамирских народностей и таджиков других районов, праотец Адам отождествлялся с патроном земледелия «Дедом-Земледелцем».

Пережитками культа воды, особенно здесь, где земледелие возможно только при искусственном орошении, на наш взгляд, является широко распространенное почитание источников, «клятва» водой, наличие особого патрона-покровителя воды, совершение жертвоприношений ему и воде.

Подобные аграрные культы, в том числе культ плодородия, широко были распространены у земледельческих народов значительной части земного шара: у народов Западной Африки, некоторых племен индейцев Северной и Южной Америки, Индокитая и Индии.

М. С. Андреев отметил, что «Древний индо-европейский миф об Отце-Небе и Матери-Земле, „двух великих родителей“, как они называются в Риг-Веде, сохранился, видимо, до сих пор в виде обрывков представлений среди некоторых народностей Средней Азии»³⁰.

М. С. Андреев ссылается при этом на язгулемцев и патанов (именно юсуфзаев). Наши материалы дополняют данные М. С. Андреева. У ваханцев и ишкашимцев Земля считалась женщиной, матерью, а Небо — мужчиной³¹. В силу этого, вероятно, активное участие женщин в новогодних обрядах (качание на качелях, посещение ими поля в день первой пахоты в накинутах мехом наружу шубах, участие в ритуальной общественной трапезе вместе с мужчинами на пашне, где проводились первые борозды) можно, на наш взгляд, связать с культом плодородия. С культом плодородия связаны еще многие магические обряды,

²⁶ М. С. Андреев, По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов...; Н. А. Кисляков, Старинные приемы земледельческой техники, стр. 114—115; М. Р. Рахимов, Земледелие таджиков бассейна реки Хингоу, стр. 182—184; Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов, стр. 219 и сл.; В. Н. Басилов, Указ. раб., стр. 12, 13, 20.

²⁷ С. А. Токарев, Ранние формы религии и их развитие, М., 1964, стр. 378.

²⁸ Там же, стр. 379.

²⁹ А. Н. Кисляков, О некоторых древних поверьях таджиков долины реки Хингоу, «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры», 1960, вып. 80, стр. 116.

³⁰ М. С. Андреев, По Таджикистану, стр. 77.

³¹ В кишлаке Ягид Калаи-Хумбского района во время стационарной работы в 1958 г. нам говорили о том, что Земля — это мать.

например выращивание всходов зерен злаков в помете вола, приготовление дзун — жареных зерен семенной пшеницы, закапывание в поле горстки вареного гороха бодж и принесение обратно в дом части этих горошин. В этих интересных обрядах, по нашему мнению, ярко проявляются пережитки имитативной магии, широко распространенной у всех земледельческих народов с глубокой древности³².

Анализируя обряды и обычаи с социальной стороны, следует выделить среди них носящие общинный характер, выполняемые от имени всей кишлачной общины (жертвоприношение и общественная трапеза у мазара перед началом сооружения или чистки оросительных каналов, в день первой пахоты, магические действия для увеличения площади ледников), и семейные (магические обряды и поздравления с Новым годом, совершаемые в кругу семьи, в том числе и введение вола в дом). Сочетание в жизни кишлачной общины общинных начал и частных, связанное с переходом земли в частную собственность семей, оказало влияние и на своеобразный дуализм, характерный для некоторых обрядов, проявляющийся в переплетении общинных и семейных обрядовых действий (например, праздник Нового года и день первой пахоты с выведением волов всех общинников на одно определенное поле для проведения «первой борозды», и других).

³² С. А. Токарев, Указ. раб., стр. 380—381.

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

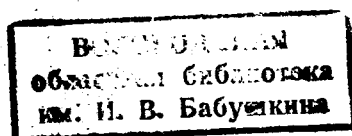
ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

2

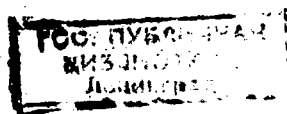
Март — Апрель

1979



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва



И. Мухиддинов

ПРИСПОСОБЛЕНИЯ ДЛЯ ПЕРЕНОСА И ПЕРЕВОЗКИ ВЬЮКОМ ГРУЗА У ПАМИРСКИХ ТАДЖИКОВ В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

(МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМУ АТЛАСУ НАРОДОВ
СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА)*

При сборе материалов к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана важное значение имеет выявление этнографических особенностей земледелия, как общерегиональных, так и этнически специфичных, характерных для отдельных народов и их локальных групп. Большой интерес в этом плане представляет всестороннее изучение высокогорного земледелия на Западном Памире, в том числе и различных способов переноса и перевозки вьюком сельскохозяйственных грузов, главным образом зерна, сена и снопов злаковых. В этнографической литературе — в работах А. А. Бобринского, М. С. Андреева, Н. А. Кислякова, Л. Ф. Моногаровой и других¹ отмечалось, что в прошлом на Западном Памире грузы переносились мужчинами, и с большей или меньшей степенью подробности описывались применяемые при этом приспособления. В настоящей статье предпринята попытка классификации таких приспособлений, в которых ярко проявляются этнографические различия.

Памирские таджики (язгулемцы, бартангцы, рушанцы, шугнанцы, ваханцы и ишкашимцы)² живут в высокогорных долинах Западного Памира. В прошлом здесь не было колесного транспорта, поэтому грузы мужчины либо переносили на себе, либо перевозили вьюком на ослах и яках.

Если груз надо было переместить на значительное расстояние, применялись специальные приспособления трех основных типов: 1) *чахт*, 2) *чухт*, 3) *сих*. Первый бытовал повсеместно, второй и третий — локально.

* В основу статьи положены полевые материалы автора, собранные в 1970-х гг. в высокогорных районах Западного Памира.

¹ А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908; М. С. Андреев, А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии (Ишкашим и Вахан). — «Сборник Музея антропологии и этнографии», в. IX, СПб., 1911; Н. А. Кисляков. Язгулемцы. — «Известия Всесоюзного географического общества», т. 80, в. 4, 1948; Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира. — «Сов. этнография», 1949, № 3; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, в. II. Сталинабад, 1958; Л. Ф. Моногарова. Материалы по этнографии язгулемцев. — «Среднеазиатский этнографический сборник», II («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XLVII), М., 1959; И. Мухиддинов. Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишкашимского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишкашим, Вахан). — «Сов. этнография», 1971, № 1; Л. Ф. Моногарова. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972; И. Мухиддинов. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима. М., 1975.

² О них см. Л. Ф. Моногарова. Современные этнические процессы на Западном Памире. — «Сов. этнография», 1965, № 6.

Кроме того, широко использовались различных размеров заплечные корзины, сплетенные обычно из ивовых прутьев. Корзины соответственно своему назначению имели особые названия.

Приспособление первого типа — *чахт* — было двух видов.

У всех памирских таджиков была распространена деревянная рогулька *чахт* из твердого дерева, обычно арчи (древовидного можжевельника). Для изготовления ее часть только что срезанной ветки нужного размера держали в огне до появления на коре трещинок; затем кору снимали, и пока ветка была теплая, ее сгибали в кольцо, соединяя концы с помощью сделанных на них пазов³. Чахт скрепляли перекидной петлей с веревкой, сплетенной из шерсти козы, реже яка. Часто для прочности веревку складывали вдвое, и в образовавшуюся петлю пропускали оба ее конца, захватив обод чахта (рис. 1).

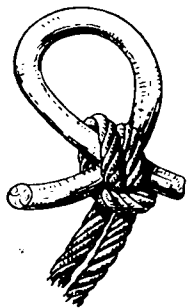


Рис. 1. Деревянная рогулька *чахт*. Долина Язгулема. Этот и рис. 4а выполнены Л. Ф. Моногаровой, см.: Л. Ф. Моногарова. Материалы по этнографии язгулемцев. — «Среднеазиатский этнографический сборник», II («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XLVII), М., 1959, с. 17

Второй, менее распространенный на Западном Памире вид этого приспособления — деревянный крючок *чахт* (рис. 2)⁴. Его делали из естественно изогнутой сухой ветки крепкого дерева — арчи, абрикоса, шелковицы, облепихи. Бытовал он главным образом в долине Ванча⁵, в Кулябе и Дарвазе.

При переносе снопов зерновых или охапок травы с помощью чахта применялись два приема крепления груза.

Первый прием: на землю клали веревку, на одном конце которой перекидной петлей был закреплен чахт. Поперек веревки носильщик (будем условно так называть мужчину, переносящего груз) в два ряда укладывал 10—12 снопов (по 5—6 в каждом ряду) и связывал их, пропуская свободный конец веревки через чахт. Затем той же веревкой он обвязывал ношу по горизонтали, просовывал под веревку голову и плечи. Свободный конец веревки носильщик пропускал через чахт, обращенный к его спине, затем перекидывал через левое плечо на грудь и держал обеими руками.

Второй прием: длинную веревку складывали пополам, чахт укрепляли в месте сгиба, после чего клали веревку на землю так, чтобы расстояние между ее половинами было 15—20 см. Снопы укладывали на веревку так же, как в первом случае. Свободные концы веревки носильщик пропускал через чахт, не слишком натягивая, чтобы можно было, присев спиной к грузу, пропустить под нее руки и плечи, затем затягивал веревку и концы ее закреплял под мышкой. Сидя, он вытягивал ноги, слегка откидывая спину назад, потом резким рывком сгибал корпус, помещая таким образом груз у себя на спине, и поднимался, опираясь правой рукой о землю. Шел он всегда согнувшись, уравнивая на ходу ношу.

С помощью чахта переносили с гор в кишлак топливо — вязанки дров и хвороста. В этом случае применяли два приема крепления груза.

Первый прием: груз перевязывали в двух местах (посередине и в нижней части, ближе к концу) жгутом из перекрученных побегов ивы. К жгу-

³ М. С. Андреев. Указ. раб., с. 52, рис. 12 (4, 7); Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира, с. 93, рис. 5; *ее же*. Материалы по этнографии язгулемцев, с. 17.

⁴ М. С. Андреев. Указ. раб., рис. 12 (2, 3, 8).

⁵ И. Мухиддинов. Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишканимского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишканим, Вахан), с. 98, рис. 5.

там вертикально привязывали две лямки (из шерстяной веревки или жгу- та), в которые, сев на землю, носильщик продевал руки и плечи. Для то- го, чтобы встать, он сначала откидывал корпус назад, затем, опираясь на руки, наклонялся вперед, уравнивая на спине ношу и, оттолкнувшись рукой от земли, поднимался. Вертикальное расположение на спине вя- занки (рис. 3) применялось при переносе груза по узкой горной тропе.

Второй прием: две небольшие вязанки дров или хвороста носильщик укладывал одна на другую поперек лежащей на земле двойной веревки и пропускал концы ее через чохт. Затем он садился, просовывал руки и

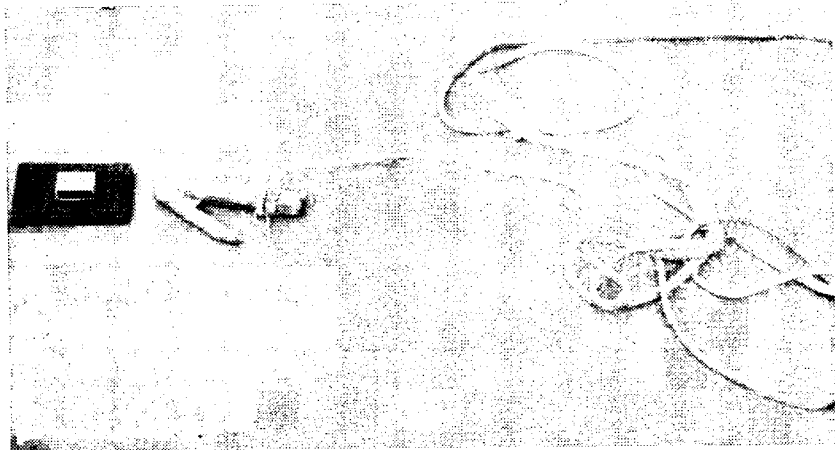


Рис. 2. Деревянный крючок *чоht*. Кишлак Шитхарв (фото автора).

плечи под веревку, а свободные концы ее закреплял на лямках под мыш- ками, освобождая руки. Потом носильщик наклонял корпус вперед, и опи- раясь обеими руками о землю, поднимался. Если ослабевала стягивав- шая ношу веревка, носильщик освобождал один конец ее и подтягивал груз. Это он мог проделать на ходу. Вязанки при таком креплении висят горизонтально, поэтому им пользовались лишь тогда, когда предстоял путь по сравнительно широкой тропе.

С помощью *чоht* переносили и мешки с зерном. В этом случае концы веревки носильщик пропускал через чохт, охватывая веревкой мешок. Затем он садился на землю спиной к мешку, просовывал руки и плечи под веревку, натягивал ее и закреплял оба конца под мышкой. Для уравнивания ноши на спине он сильным рывком наклонял корпус впе- ред, потом, опираясь о землю руками, поднимался. Если носильщик уста- вал, то останавливался перед скалой (или камнем) с выступом, на кото- рый ставил груз, не снимая его со спины, и отдыхал стоя; иногда он сни- мал ношу, которую оставлял на этом возвышении, чтобы потом можно было погрузить ее на спину, не садясь на землю.

Деревянное заплочное приспособление второго типа — *чухт*, *чухт вез* (шугн.) применялось главным образом при переносе снопов с поля на ток, копен сена и травы⁶. Чухт состоял из осно- вания или ложа (одной-двух досок длиной 2-2,5 м), на которое помеща- ли груз, и палки-держалки, закреплявшей его (рис. 4). Палка обычно была на 40—50 см длиннее ложа. На концах ложа вырезаны небольшие отверстия для закрепления веревочных лямок.

⁶ А. А. Бобринской. Указ. раб., с. 76; М. С. Андреев, А. А. Половцев. Указ. раб., с. 26; Н. И. Вавилов, Д. Д. Букин. Земледельческий Афганистан. — «Избранные тру- ды», т. I, М., 1959, с. 123, рис. 42; с. 185, рис. 83, 84; М. С. Андреев. Указ. раб., с. 52, рис. 12; Л. Ф. Моногарова. Материалы по этнографии язгулемцев, с. 17, рис. 86; И. Му- хиддинов. Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишканинского района Горно-Бадах- шанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишканим, Вахан), с. 98, рис. 5.



Рис. 3. Перенос охапок травы при помощи *чухт* с веревкой. Ишкашим, кишлак Намадгут (фото автора)

Это приспособление было распространено в Вахане (здесь оно называлось *кышт*), Ишкашине (*кушт*), Гороне (*кошт*), Шугнани (*чухт*), Рушани (*чошт*), Язгулеме (*кишт*). В этих местностях применяется и *чахт*. М. С. Андреев высказывал предположение, что *чухт* «составляет... особенность пригиндукушских стран, встречаясь в Восточном Гиндукуше, включая на юге Кафирстан, Пянджшир и Желалабад. По Пянджу он попадает, — писал М. С. Андреев, — начиная сверху с Вахана, в Шугнани и Рушани, а равно в прилегающих частях Бадахшана. В Верхнем Бартанге, однако, по имеющимся сведениям, *чухт* не применяется»⁷.

В 1940-е годы Л. Ф. Моногарова встретила это приспособление в долине Язгулема. Она сообщает также, что в кишлаках по верхнему течению р. Язгулем, от Джамака и выше, для переноса снопов употребляют деревянное приспособление *кишт*⁸. В кишлаках, расположенных в нижнем течении реки, им не пользуются, считая его неудобным⁹.

По форме *ложа чухт* можно разделить на пять подтипов: 1 — *ложе* из одной доски (Ишкашим, Вахан); 2 — *ложе* из одной доски с выемкой посередине для облегчения веса (Язгулем); 3 — *ложе* из двух досок, прилегающих друг к другу (Рушан, Шугнан — долина Пянджа); 4 — *ложе* из двух досок, слегка расходящихся в нижней части (Шугнан — долина Шахдары, Ишкашим, Вахан; в последних двух использовался и *чухт* первого подтипа); 5 — *доски ложа* раздвинуты «циркулеобразно внизу»¹⁰ (долина Хуфа). С помощью *чухт* носильщик мог перенести сразу от 22 до 30 снопов.

Аналогичное деревянное заплечное приспособление распространено в сопредельных районах Таджикистана, у народов Афганистана и других стран. Так, устройство, подобное заплечному приспособлению, бытовавшему у таджиков в долине Ванча, *ложе* которого состояло из двух почти параллельных досок, отстоящих друг от друга и скрепленных на некотором расстоянии от концов в верхней и нижней частях деревянной план-

⁷ М. С. Андреев. Указ. раб., с. 63.

⁸ Л. Ф. Моногарова. Материалы по этнографии язгулемцев, с. 17—18; см. также Н. И. Вавилов, Д. Д. Букин. Указ. раб., с. 123, рис. 42; Н. А. Кисляков. Язгулемцы, с. 366, рис. 5; И. Мухиддинов. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима, с. 65, рис. 24.

⁹ Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира, с. 93.

¹⁰ М. С. Андреев. Указ. раб., с. 51, рис. 12 (2 и 3).

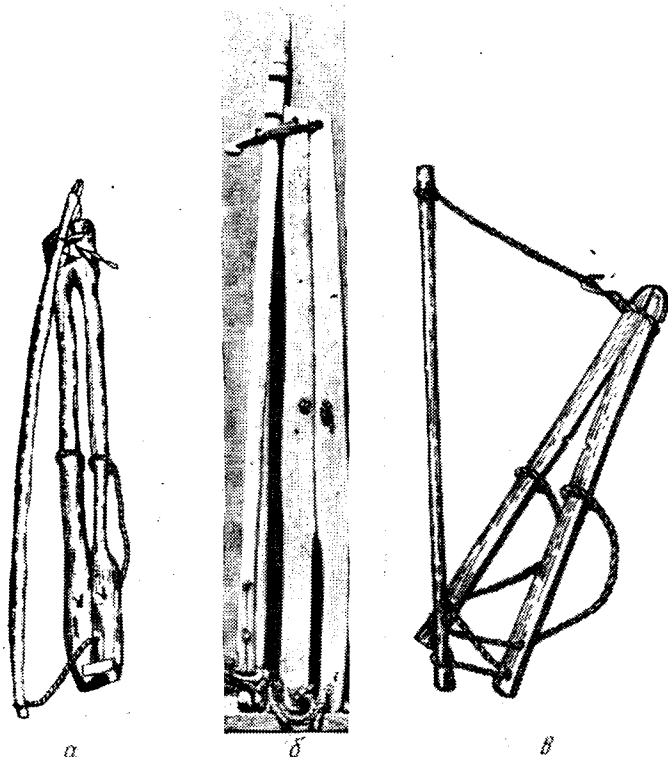


Рис. 4. Приспособление типа чухт: *а* — *кихт* из одной доски с выемкой посередине (Язгулем); *б* — *кушт* из двух досок (Ишкашим, фото автора); *в* — *чухт* с циркулеобразно раздвинутыми концами досок — долина р. Хуф (см.: «Народы Средней Азии и Казахстана», т. 1 — серия «Народы мира. Этнографические очерки». М., 1962, с. 551, рис. 14)

кой (рис. 5), бытовало у таджиков Бадахшана¹¹. К этому же типу заплечного приспособления относится деревянная развилка у таджиков Пянджшира¹² и Дарваза, называемая *кош*¹³.

Нами выявлено три приема ношения чухта, отражающие этнографическую специфику переноса груза: 1) носильщик продевал обе руки и плечи в лямки (Язгулем, Вахан, Ишкашим); 2) правую руку и правое плечо продевал в лямку, на левое плечо лямка накидывалась (Шугнан — долины рек Гунта и Пянджа; Рушан); 3) лямки только накидывались на плечи (Шугнан — долина р. Шахдары).

Снопы зерновых, охапки сена или травы клали поперек ложа, верхний конец палки-держалки притягивали веревкой с помощью чухта, привязанного к верхнему концу основания. Затем чухт ставили нижним концом вертикально на землю, и носильщик традиционным приемом продевал руки и плечи, или только плечи через веревочные лямки, и ноша оказывалась на его спине. Палка-держалка не давала грузу соскользнуть вниз или в сторону. Если носильщик хотел отдохнуть, то он либо прислонялся к отвесному склону горы, либо, откинувшись назад, упирался концом приспособления в землю, перенося на нее тяжесть груза со спины.

¹¹ Н. И. Вавилов, Д. Д. Букинич. Указ. раб., с. 198, рис. 153.

¹² Там же, с. 199, рис. 154.

¹³ М. Р. Рахимов. Сельское хозяйство. — «Таджики Каратегина и Дарваза», в. I, Душанбе, 1966, с. 137—139, рис. 21 (2).



Рис. 5. *Кошт* — приспособление типа *чухт*. Долина Ванча (фото автора)

По сообщению информаторов ¹⁴ в долине Бартанга такое приспособление в прошлом не было известно. Однако в 1973—1974 гг. в ущелье Равмед этой долины нами было зафиксировано применение чухта. Появился он здесь, как нам рассказали, только в конце 1930-х гг. Один из жителей Равмеда ходил в долину Гунта и видел там чухт в работе. Ему показалось удобным это приспособление и, вернувшись, он сделал такое же и стал им пользоваться при переносе снопов с поля на ток. Заимствование чухта из долины Гунта подтверждается, на наш взгляд, и шугнанским названием — чухт — и, что более доказательно — способом ношения, аналогичным зафиксированному в долинах рек Гунта и Пянджа.

Как нам сообщили в Поршнёве (Шугнан), Равмеде и Йемце (Бартанг), применение чухта требовало большой осторожности. Носильщик, задевший нижним концом чухта за камни, встречающиеся на дороге, мог потерять равновесие, что грозило ему увечьем и даже гибелью.

Приспособление третьего типа — *сих*, *сихак* бытовало в кишлаках правобережья Пянджа и в долине Бартанга. Можно предположить, что оно заимствовано из горных районов Вахио-Боло и Дарваза, где было широко распространено ¹⁵.

Сих — заостренная с одного конца деревянная палка длиной в 2—2,3 м с выемкой для закрепления веревки на другом конце. К палке привязывается веревочная лямка для продевания руки и плеча со свободным концом веревки (1,5 м) для обвязывания снопов. Носильщик нанизывал снопы на вертикально поставленный *сих*, затем, положив его на землю, укладывал еще несколько снопов сверху и весь груз обвязывал свободным концом веревки. Проведя руку и плечо в лямку, он помещал груз на спину, придерживая рукой свободный конец веревки, чтобы в случае потери равновесия на тропе можно было, выпустив его, моментально освободиться от ноши. Следует отметить, что *сих* применяли для доставки снопов злаковых и травы только с крутых высокогорных склонов, где нередко вовсе не было троп.

¹⁴ Жителей кишлака Равмед Рушанского района — Б. Сумонова, 86 лет и М. Мадносинова, 61 года.

¹⁵ М. Р. Рахимов. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период. Душанбе, 1957, с. 46, рис. 24; *его же*. Сельское хозяйство, с. 139, рис. 21 (1).

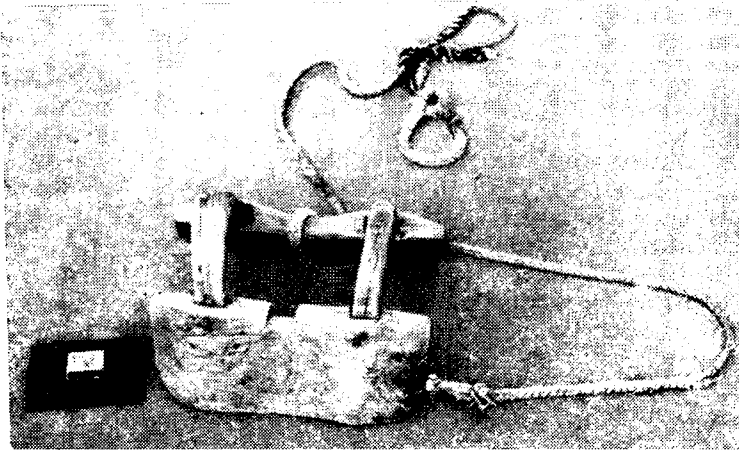


Рис. 6. Вьючное седло *ногульчак*. Вахан, кишлак Шитхары (фото автора)

Сих бытует также в Афганистане, в районах, граничащих с Дарвазом. На Западном Памире он менее распространен, чем чахт и чухт.

Как уже говорилось, для переноса груза на спине широко использовались корзины¹⁶ из ивовых прутьев. По форме они напоминали перевернутый усеченный конус. Размер корзин варьировал в зависимости от их назначения. Иногда корзины использовали при перевозке груза вьюком.

Большая корзина (высота 100-120 см, диаметр — 80-100 см, длина основания — 35-45 см, длина лямок — 80-90 см) служила для переноса мякины с тока. Ее называли *качыфч* (Вахан, Ишкашим), *кысылч* (Шугнан), *цымич* (Рушан), *часымц* (Бартанг), *собат* (Язгулем). Носильщик садился спиной к корзине, продевал руки и плечи в лямки и поднимался, опираясь руками о землю.

В средней корзине — *лун выргышт* (Вахан), *катта чимуб* (Ишкашим), *зидвор* (Шугнан), *рахвур* (Бартанг — ущелье Равмед), высота которой — 80-90 см, диаметр — 70-80 см, длина основания 30-40 см, длина лямок — 70-75 см, переносили различные вещи, в том числе утварь, на летовки. В ней доставляли в поле навоз, а домой кизяк, хворост и плавник, выбрасываемый на берег реки во время селей. Размеры корзины позволяли применять ее и при перевозке груза вьюком на ослах.

Малая корзина (высота — 60-70 см, диаметр — 40-60 см, длина лямок — 50-60 см) использовалась в тех же целях, что и средняя. Ее называют *дзыклай выргышт* (Вахан), *чимуб* (Ишкашим), *цемул* (Рушан, Хуф), *цымуд* (Шугнан), *зегвур*, *дегвур* (Бартанг, ущелье Равмед).

Перенос груза в заплечных корзинах распространен и у народов сопредельных стран, живущих в сходных условиях высокогорного рельефа — в Афганистане, Пакистане, Непале и других. Корзина непальцев¹⁷ имеет одну лямку, которую носильщик (им может быть и мужчина, и женщина) надевает на голову и придерживает одной или двумя руками.

¹⁶ А. А. Бобринской. Указ. раб., гл. X, рис. 1; М. С. Андреев. Указ. раб., с. 53—54; А. К. Писарчик. Примечания и дополнения к кн. М. С. Андреева «Таджики долины Хуф», в. II, с. 289; Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира, с. 93, рис. 4; *его же*. Материалы по этнографии язгулемцев, с. 19, рис. 8; И. Мухиддинов. Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишкашимского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишкашим, Вахан), с. 98; *его же*. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима, с. 58, рис. 17; с. 64, рис. 23.

¹⁷ B. Pignède. Les Gurungs une population himalayenne du Nepal. Paris, 1966, pl. V, p. 56—57.

В Афганистане (Бадахшан и Нуристан) и заплечные корзины, и способ переноса в них груза аналогичны памирским¹⁸.

Вьючный транспорт на Западном Памире был слабо развит. Конструкция традиционного вьючного седла у всех памирских таджиков одинакова (рис. 6). Вьюк перевозили на ослах, яках, гораздо реже (из-за труднопроходимых троп) на лошадях. Вьючное седло для осла — *базан* (Язгулем), *бзанд* (Бартанг, Рушан), *зини хар* (Шугнан), *ногульчак* (Вахан), *ныгырчок* (Ишкашим) — состояло из двух параллельных досок (полок), скрепленных посредством двух изогнутых кусков дерева (лук) таким образом, что получался род деревянного свода, надеваемого на спину животного. Навьючивали груз на стоящее животное два человека. Поперек седла клали сложенную вдвое веревку, и оба конца ее перекидывали на правую сторону. Вдоль левой полки седла поверх веревки помещали груз (небольшой мешок с зерном, вязанки хвороста). Затем веревку (середину перегиба) перебрасывали на правую сторону, концы ее с правой полки пропускали через петлю и слабо затягивали. Второй мешок (или вязанку) равного веса с первым клали на правую полку поверх веревки и протягивали оба ее конца через петлю в месте перегиба, затем затягивали поклажу и завязывали веревку.

Если груз состоял из вещей (например, утварь на летовку), его помещали в две одинаковые плетеные корзины среднего размера с горизонтальными ляжками. Два человека одновременно прислоняли корзины к обеим полкам седла, затем ляжку одной корзины пропускали через ляжку другой и в образовавшуюся петлю просовывали деревянную палку длиной 20-25 см, диаметром 3—4 см. Потом груз (обе корзины) обвязывали веревкой с чахтом, но затягивали ее слабее, чтобы не сломать корзины.

Так же навьючивали на осла корзины с навозом, только в петлю, скрепляющую вьюк, просовывали длинную (до 1 м) палку, чтобы облегчить сбрасывание груза. В поле выдергивали палку из петли, и обе корзины одновременно падали на землю.

При перевозке охапок травы делали два тюка примерно одинакового веса (из 4—6 охапок каждый). Тюки связывали веревкой и располагали так, чтобы они висели по обеим сторонам седла. Поверх клали еще 5—6 охапок травы и весь груз обвязывали веревкой с чахтом.

Если надо было перевезти большой мешок с зерном, то его наполняли не до самого верха, чтобы можно было перегнуть на вьючном седле. Зерно, заполнявшее не весь мешок, более или менее равномерно распределялось в нем. После этого груз обвязывали веревкой.

Для перевозки вьюков на яках (Вахан, Шугнан — верховья Шахдары и Гунта) использовали седла той же конструкции, но большего размера и применяли те же способы навьючивания. На яках перевозили грузы только на летовки и обратно.

Подводя краткие итоги, следует отметить, что у памирских таджиков были созданы и закреплены традицией различные приспособления для переноса груза и перевозки его вьюком, особые приемы крепления груза и способы погрузки, отражающие этнографическую специфику разных групп памирских таджиков.

¹⁸ Н. И. Вавилов, Д. Д. Букинич. Указ. раб., с. 120—121, рис. 98.

АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКСКОЙ ССР

Институт истории им. А.Дониша

ЭТНОГРАФИЯ ТАДЖИКИСТАНА

Ответственный редактор —
академик АН Таджикской ССР
Б.А. Литвинский

Издательство "Дониш"
Душанбе — 1985

5. М.С.Андреев проследил эволюцию пойгаҳ от примитивного жилища в верховьях Пянджа, где этим словом обозначалось пространство между нарами, куда могли заводить и скот, до жилища равнинных районов, в частности в Ташкенте и Бухаре, сохранившими это название для небольшого квадрата у двери, где оставляют обувь. Автор далее замечает, что в Ташкенте это место "особого названия" не имеет (старое название, видимо, утеряно), а просто обозначает место, где снимают галоши (кауш ичадыган чой). Но в Бухаре оно носит свое старое название — пойга. См.: Андреев М.С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район. — Известия Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1928, ч.1, с.120-121. К сказанному М.С.Андреевым следует добавить, что в Бухарском оазисе слово "пойгаҳ" вошло как основное определение в название первого помещения дома. — "мадони пойгаҳ".

6. В этом сочетании слово "пешгаҳ" обозначает буквально "место, находящееся впереди", в данном случае — по отношению ко всем остальным частям дома, так как ближе всего расположено к кибле. Вообще же словом "пешгаҳ" обозначают почетное место в доме.

7. Воронина В.Л. Указ. соч., с. 299-352.

8. Писарчик А.К. Народная архитектура Самарканда. Душанбе, 1975, с.23-24.

9. Пешерева Е.М. Домашняя и семейная жизнь. — В кн.: Ершов Н.Н., Кисляков Н.А., Пешерева Е.М., Русыйкина С.П. Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. М.; Л., 1954, с.116.

И. М. МУХИДДИНОВ

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ СО СТРОИТЕЛЬСТВОМ ЖИЛИЩА У ПРИПАМИРСКИХ НАРОДНОСТЕЙ В XIX — НАЧАЛЕ XX В.

В высокогорных долинах Западного Памира, на террасах и конусах выноса р.Пяндж и ее притоков располагаются селения таджиков Памира (язгулемцев, рушанцев, бартангцев, шугнанцев, ваханцев, ишкашимцев)¹.

Планировка и способы постройки традиционного народного жилища таджиков Памира получили детальное освещение в литературе², однако обычаи и обряды, связанные с жилищем, почти совершенно не исследованы.

Приводимые материалы были собраны автором в 1965, 1968-1969, 1972-1976 гг. во время командировок на Западный Памир. Собранные полевые материалы позволяют судить о том, что в прошлом с жилищем было связано много различных обычаев и обрядов, сопровождавших все трудовые процессы строительных работ (возведение стен, кровли, изготовление очага), а также момент вселения в новый дом и т.п. Многие из обычаев и обрядов имеют магическое значение, некоторые из них представляют пережитки анимистических верований и элементов зороастризма, впоследствии испытавших влияние мусульманских религиозных верований, в данном случае исмаилизма³.

По обычаю, у памирских таджиков выбор места для строительства нового жилища имел большое значение для благополучной жизни семьи в этом доме. Место для будущего дома обязательно должно быть расположено подальше от кладбища, мазара. Нельзя было строить жилище на месте, где стоял отцовский дом (деда или прадеда). В чем же дело? Почему надо жить, по обычаю, вдали от этих священных мест: мазара, кладбища? Почему нельзя строить жилище на месте старого дома отца? Потому, что по представлению народа, это священные места — места, где обитают духи предков (чои руҳ аст). Эти места нельзя осквернять. Поэтому, если построить жилище рядом с одним из таких свя-

шенных мест, то случайно можно загрязнить его. Особенно трудно уследить за детьми. Это вызывает гнев духов предков, которые покоятся на кладбище, или гнев духа святого определенного мазара, или гнев духа отца. Разгневанный дух накажет семью болезнями или другими несчастьями.

Если старый отцовский дом сам от времени начинал разрушаться, обвалилась часть стены или кровля, и восстановить его не было возможности, то прежде, чем сносить дом отца, сыновья (или другие наследники из близких родственников) приглашали трех-четырех стариков, угощали их мясным супом "гушт", лепешками с маслом "нонтарит". После еды старики читали молитву в честь духов предков ("биёмурзе"), желали всего хорошего духам предков: чтобы им на том свете было хорошо, чтобы они были довольны и помогали, а не вредили при постройке нового дома.

Если же старый отцовский дом был еще крепок, а на его месте необходимо построить новый дом (например, больший по площади), то, по обычаю, сыновья или братья покойного устраивали угощение для родственников и соседей с обязательным приглашением халифы. Приготовленные блюда несли на кладбище и у могилы отца (деда, прадеда) съедали все, читали и просили "разрешения" у духа отца (у ангелов, святых — "хасмон") на слом дома. После молитвы зажигали свечи ("нукча") на могиле предка и оставляли их на двое-трое суток. После этого, по поверью, дух отца давал свое согласие. По народному представлению, и дом отца, и кладбище считаются в равной степени обиталищем духов предков, святых. Рассказывали, что были случаи, когда в кишлаках Баджув (Рушан) и Андарбак (Яггулем) нарушали этот обычай: не получив согласия духа предка, отца, не устроив угощения в его честь, строили новый дом. Через год погибали не только построившие новый дом, но и их сыновья и близкие родственники.

Если самые престарелые из односельчан не помнили, к какому роду принадлежат похороненные на старом кладбище, то, по обычаю, на этом месте желающий мог посадить фруктовые деревья.

Интересными обрядами сопровождалась закладка фундамента нового дома. Закладка фундамента ("былод" — в Шугнане, в долине Шахдары; "бунъед" — в Ишкашине, в кишлаке Рын; "билод" — в Рушане, в кишлаке Вомар; "былнез" — в Яггулеме) отмечалась торжественно. Созывали помочь ("карьер"). Закладку обязательно начинали в "счастливый день", который, по обычаю, определял халифа. "Счастливым днем", по народному представлению, считалось воскресенье ("якшанбе"), потому что именно этот день был началом образования Вселенной (завершилось ее образование в пятницу — "джума"). Начинали работу в "счастливый день" только в "счастливый час", который также определял халифа. Если в "счастливое воскресенье" не было "счастливого часа", то работу переносили на следующие воскресенья. Но такие случаи бывали редко.

А.К.Писарчик⁴ отмечает, что закладку фундамента производили в четверг ("панчшанбе"). Наши же полевые материалы свидетельствуют о том, что закладку производили только в воскресенье, а в четверг праздновали новоселье ("хонадароен").

В назначенный день, в "счастливый час" хозяин строящегося дома приносил веревку и священное курение в глиняной чаше, чтобы приятным запахом "накормить" духов предков, ангелов и святых и одновременно изгнать с места постройки дома злых духов. Чашу с курением ставили либо на площади жилого помещения, либо рядом, но в направлении юго-запад, в сторону "киблы". Мастер ("весто") вбивал в землю деревянные колышки и обозначал периметр фундамента нового дома, натягивая по этим колышкам веревку. В этот момент халифа читал молитву, а хозяин первым брал в руки кирку ("чок") и, повернувшись лицом в сторону "киблы", начинал копать канаву под фундамент. Работу должен был первым начать хозяин дома, потому что это якобы обеспечит его семье дол-

гую счастливую жизнь в новом доме, в противном случае, по поверью, семья не будет счастлива, распадется.

Хозяин, покопав немного, отдавал кирку человеку, пришедшему помочь родственнику или односельчанину. К тому времени, когда канавы под фундамент будут выкопаны, подготавливали барана для закалывания. Барана подводили к халифе, который читал молитву, а затем барана резали у канавы, именно на том месте, где должны были заложить первый камень фундамента, чаще всего под порогом входной двери, реже — под нишей ("тоқча"), место которой в стене дома уже было указано хозяином. Кровь барана, принесенного в жертву, стекала на камень — и это считалось богоугодным делом. Из мяса барана готовили угощение для участников помощи⁵.

При закладке первого камня фундамента, соответственно средствам хозяина под камень клали дорогие вещи: золотые или серебряные кольца и браслеты, золотые или серебряные монеты, дорогие перламутровые бусы. По поверью, это сулило семье достаток и долгую счастливую жизнь в новом доме. Эти вещи обычно закладывал мастер, произнося: "О мавло⁶, буньёд сабз шавад саломатии чаъмъ тенҷи — амони диёр!" (О, мавло, чтобы корни проросли и умножились, все были здоровы, обеспечить спокойствие родины!). Мастер при кладке камней фундамента все время работал, повернувшись в сторону киблы. Это считалось богоугодным.

От выбранной ориентации⁷ дома по отношению к частям света, по народному поверью, зависит благополучие жизни семьи в будущем. Например, в кишлаке Басид (долина Бартанга) считалось, что правильная ориентация дома — "са-воб" ("добро"). Входная дверь должна быть ориентирована только на север или юг, потому что, по народному представлению, на востоке — "Восточная звезда" (Мавло, бог-творец, он же — Муртузо-Али), а на западе — "Западная звезда" (ҳазрати Мухаммад, т.е. пророк Мухаммед). Тело человека не всегда бывает ритуально чистым, и если лицо ритуально нечистого человека будет обращено в сторону этих святых, то оно вызовет их гнев и они могут ему повредить.

Определенный цикл обрядов связан с возведением кровли дома. Когда хозяин заготовит достаточное количество лесоматериалов и договорится с мастером, он просит халифу определить "счастливые день" и "счастливые час". Хозяин выбирает, а мастер подготавливает столбы, балки и доски, чтобы в назначенный день и час начать и закончить кровлю. Хозяин приглашает родственников и односельчан на помощь. Халифа, придя утром, читает молитву. Кроме приглашенных на помощь, при этом могли присутствовать соседи — женщины и подростки, которые помогали готовить угощение для участников помощи.

В этот день самым торжественным и ответственным моментом считался процесс поднятия и укладки двух балок: прогон—"вус" (Рушан, Бартанг), "вол" (Ишкашим).⁸ В долине Шахдары, по сообщению наших информаторов, эти балки укладывают концами по направлению течения реки, что, по народному представлению, обуславливает бесконечность жизни, как бесконечно течение реки. В Ишкашиме концы балок, по обычаю, должны быть направлены север-юг, это считается богоугодным делом, т.к. на юге находится "Эмоми замон, или "Муртузо-Али", а на севере — "Ситораи қутб" (Полярная звезда, олицетворение бога-творца). Когда начинают поднимать балки, мастер и помогающие ему, обращаясь к хозяину, хором говорят: "Не поднимается!" Этим они дают хозяину понять, что хотят поскорее получить угощение. После того, как главные балки подняты и уложены на опорные колонны, предназначенного для угощения барана кладут на конец одной из балок со стороны киблы и режут таким образом, чтобы кровь жертвенного барана оросила балки — прогоны и главный опорный столб ("шасатан").⁹

Малоимущие семьи, особенно в Язгулеме (Вышхарь, Андарбак), вместо барана резали курицу (или петуха) не только в день возведения кровли, но и во время закладки фундамента дома.

По народному поверью, в жилом доме пять деревянных опорных колонн, две балки — прогоны, сводчатый потолок ("чорхона") и свето-дымовые отверстия ("руз") считались "сверхъестественным чудом". Центральный или опорный столб ("шасатан", "шастин" — "царская колонна", "главная колонна") считался олицетворением бога-творца "Муртузо-Али". Колонна напротив него, параллельная ему ("чипрезаксетан") олицетворяла пророка Мухаммеда. Колонна у очага ("сартекисатан") считалась олицетворением "Фотимы-Зухры" (дочь Мухаммеда и жена Муртузо-Али), а две колонны, образующие входной проем жилого помещения, соединенные деревянной планкой ("бучкигич") с резным орнаментом, чаще всего с изображением солярных знаков, олицетворяли Хасана и Хусейна, сыновей Муртузо-Али и Фотимы, внуков пророка Мухаммеда.

Кроме этих пяти опорных столбов, в зависимости от площади жилого дома, внутри него у стен закрепляли по 3-4 более тонких столба, на которые опирались балки ("марза"). Такая конструкция кровли обеспечивала определенную сейсмостойкость жилища. В случае обвала стены или стен в период длительного выпадания осадков, кровля поддерживалась опорными колоннами и балками.

По народному представлению, не эта оригинальная традиционная конструктивная особенность жилища, а благородство вышеназванных святых, пророков и бога спасало жилище от разрушения во время землетрясений.

По обычаю, если, войдя в дом, человек обнаружит, что никого из живущих в нем нет, то он должен дойти до колонн, олицетворяющих Хасана и Хусейна, и оттуда поздороваться с главным, центральным столбом. Культ этой колонны ярко проявляется в дни празднования Нового года ("Наруз"), в Припамирье — "Шогун", в торжественный день первой пахоты, в первый день жатвы зерновых культур ("наврас")¹⁰.

Как уже отмечалось, пять опорных колонн дома, в том числе и главную опорную колонну, в прошлом одушевляли, считали, что они обладают сверхъестественной силой. Когда чистили и украшали жилище к Новому году, эти столбы-колонны, в первую очередь "шасатан", украшали нанесенным бобовой мукой изображением, "отпечатком" пятерни, по всем сторонам (граням) колонны на высоте 100 — 120 см от пола. Во время нанесения "пятерни" как символа исмаилитского вероучения каждую из пяти колонн поздравляли с Новым годом: "Шогуни боор мубарак!" (Поздравляем с весенним праздником!).

В кишлаках Сипондж (Бартанг) и Вомар (Рушан) на все эти столбы-колонны налепляли тонкую лепешку и оставляли ее на неделю и даже больше. В день празднования первой пахоты специально выпеченные ритуальные лепешки и немного семенного зерна складывали в мешочек и привязывали к главному столбу дома, оставляя их на трое суток, в надежде на ниспослание богом благодати семье. Сжав первые созревшие колосья ячменя или пшеницы нового урожая, их приносили в дом, привязывали в верхней части центрального главного столба-колонны и оставляли там вплоть до наступления Нового года, до чистки и уборки жилища к празднику.

Эти магические обряды, совершаемые в определенные дни празднования Нового года или торжественно отмечаемого начала или завершения какого-либо земледельческого процесса, а также связанные со строительством дома, на наш взгляд, уходят своими корнями в глубь веков и, несомненно, связаны с культом предков и с культом духов-покровителей земледелия и скотоводства. Эти магические действия, связанные с жертвоприношениями и "кормлением" одушевляемых столбов-колонн, особенно центрального опорного столба, по обычаю, совершали в надежде получить (при содействии духов предков) благополучие, достаток в семье, обильный урожай, большой приплод в стаде, в надежде на благополучное завершение строительства нового дома и счастливую долгую жизнь в нем всех членов семьи. А.К.Писарчик также обращает внимание на значение главного централь-

ного опорного столба. Она пишет, что главный столб в доме, которым, согласно старому поверью, поддерживается дом и который им управляет, называется "ха-сетан" ("царский столб")¹¹.

Нас интересуют обряды кормления одушевляемых столбов-колонн, которые взаимосвязаны и дополняют друг друга. Мы же отмечали, что основными в конструкции кровли являются пять опорных столбов, в том числе главный и две средние балки-прогоны. По поверью, балки-прогоны считались "формой" ("қолаб"), олицетворяли пророка Мухаммеда, а "царский" столб-колонна — это дух ("чон"), олицетворявший бога-творца Муртузо-Али. Балки и опорные столбы-колонны соединены воедино, это и есть ядро дома, т.е. Муртузо-Али, на котором "держится дом" и который "управляет домом". Одушевляя этот столб, приносят жертвы, над ним совершают ряд магических обрядов. А.К.Писарчик отмечает, что "был обычай в момент установки центрального столба резать барана, кровью которого смазывают прогоны ("вус"). Одна ножка зарезанного животного закапывается под "ха-сетан". В богатых хозяйствах по одной ножке барана закапывают под все четыре столба, чтобы обеспечить обитателям дома благоденствие и богатство"¹². Это подтверждает наше предположение о связи столбов-колонн, особенно центрального столба, с культом предков. Приносимые им жертвы, по поверью, должны обеспечить хозяину дома и его семье достаток и благополучие¹³.

Древние народные представления, связанные с культом предков, были переосмыслены под влиянием исмаилитской идеологии, и несущие кровлю основные конструкции, в том числе и опорные столбы-колонны, стали трансформироваться, олицетворяя бога-творца и святых пророков. Это очень яркий пример переосмысления древних народных анимистических верований и представлений с позиций исмаилизма¹⁴.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Моногарова Л.Ф. Современные этнические процессы на Западном Памире. — СЭ, 1965, №6; Ее же. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972, с.86-94.

2. Писарчик А.К. Примечания и дополнения — В кн.: Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1958, вып.2, с.420-486. Ее же Припамирские таджики. — В кн.: Народы Средней Азии и Казахстана, М., 1962, т.1, с.673; Моногарова Л.Ф. Материалы по этнографии Язгулемцев. Тр./ИЭ АН СССР, новая серия, т.ХУП; Среднеазиатский этнографический сб. II, М., 1959, с.3; Ее же. Преобразования в быту и культуре..., с.82-84; Мухиддинов И. Стенные росписи жилищ и селений Ягид (Дарваз) и связанные с ними поверья и представления. — СЭ, 1964, №2, с.108-115.

3. Среди припамирских народностей ислам распространился в форме исмаилизма. Об исмаилитском вероучении подробно см.: Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма (Общая характеристика философской доктрины X — XI вв.). Душанбе, 1976.

4. Писарчик А.К. Примечания и дополнения..., с.432.

5. Ср.: Писарчик А.К. Жилище. — В кн.: Таджики Каратегина и Дарваза, 2, с.48; Давыдов А.С. Жилище. — В кн.: Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973, с.123.

6. Эпитет бога-творца и его воплощения — имама (живого бога исмаилитов) — Али.

7. Ср.: Писарчик А.К. Примечания и дополнения... с.420-432.

8. Ср.: Давыдов А.С. Жилище..., с.125.

9. Зарубин И.И. Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960, с.23. (указано Б.А. Литвинским, за что приношу ему свою благодарность).

10. Ср.: Розенфельд А.З. Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения Советского Бодахшана. — СЭ, 1970, с.117; Моногарова Л.Ф. Преобразования в быту и культуре..., с.89; Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XI-X — начале XX в. М., 1975, с.93 и др.

11. Писарчик А.К. Примечания и дополнения..., с.445.

12. Ее же, с.445.

13. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, вып.2, с.83; Мухиддинов И. Жатва и связанные с ней обряды в Вахане и Ишкашме (XI-X — начало XX века) — СЭ, 1971, №5, с.124.

14. Верования и обряды, связанные с постройкой дома, с почитанием колонн (опорных столбов), у памирских таджиков обнаруживают удивительную близость к древнеиндийским, что свидетельствует об их общем генезисе. В ведическое время центральный столб считался воплощением божества Пуруши — см.: Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) — В кн.: Средняя Азия и ее соседи с древности и средневековья. М.: Наука, 1981, с. 90-121.

О. А. СУХАРЕВА

ХОДЖЕНТСКИЕ СУЗАНИ

Искусство крупной декоративной вышивки-сузани представляет одно из прекраснейших проявлений традиционной культуры таджиков и узбеков. Оно сформировалось в определенной среде — в центрах древней культуры орошаемого земледелия, достигнув наивысшего расцвета в городах, крупных и более мелких, где развивались различные отрасли ремесла и имелись необходимые материалы, в частности шелк, которым выполнялись вышивки, и применявшиеся для его окраски достаточно разнообразные красители. Искусство вышивания сузани отсутствовало как у узбеков, сохранявших кочевые или полукочевые традиции, в частности родоплеменное деление, так и у горных таджиков. Это было искусство равнин, районов городской культуры и оседло-земледельческого населения. Единственным районом древнего орошения, где не производились сузани, был Хорезм.

Имея общие черты со среднеазиатской декоративной вышивкой в целом, выделяющие ее среди вышивок других регионов, искусство сузани было представлено несколькими локальными особенностями. Выделяются сузани Ташкента, Джизака, Самарканда, Шахрисабза, Нурата, Бухары, ферганской долины.

Исторические корни этой вышивки и тот вклад, который внесли в нее те или иные народности или этнические группы, недостаточно выявлены. Авторы, писавшие о сузани, либо вовсе не касались вопроса об этнических корнях этого искусства и не выделяли вышивки таджикские и узбекские,¹ либо относили все это искусство к узбекам, поскольку наиболее прославленные локальные стили сложились в населенных таджиками районах Узбекистана, таких как Нурата².

Однако в создании этого искусства большую роль сыграли равнинные таджики, которые составляли или составляют основное население таких городов Узбекистана, славившихся своими сузани, как Самарканд, Бухара, Нурата. Поэтому, говоря о таджикской вышивке и традициях, лежавших в ее истоках, нельзя не принимать во внимание вышивок этих городов.

Когда именно сложилось искусство декоративной вышивки, неизвестно. Самые ранние образцы ее относятся, видимо, к середине XI-X в. Но к этому периоду они пришли с полностью сложившимся стилем в его локальных вариантах, со своим ассортиментом мотивов, что, конечно, не могло быть достигнуто сразу или в короткий исторический срок. Следовательно, ее истоки должны были относиться по крайней мере к предшествовавшим векам, в течение которых это